



TITLE:

原始キリスト教における公共性：ユダヤ教からの脱却

AUTHOR(S):

田代, 英樹

CITATION:

田代, 英樹. 原始キリスト教における公共性：ユダヤ教からの脱却. 宗教と公共性 2006, 2006: 21-35

ISSUE DATE:

2006-04

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59265>

RIGHT:

原始キリスト教における公共性－ユダヤ教からの脱却－

田代 英樹

序論

原始キリスト教の「公共性」について考察する際、原始キリスト教会の持つ多様性が問題となる。原始キリスト教はイエスの死後、エルサレムにおいて発足し、ペテロを筆頭とする 12 弟子から構成されるが、教団が徐々に拡大、発展していくにつれ、ユダヤ人以外の民族が加わり、ユダヤを超えたローマ帝国諸地域まで伝播していった。よって原始キリスト教は、ペテロたち生粋のユダヤ人から成る原始エルサレム教会を中心に、ディアスポラ¹のユダヤ人から成るヘレニストユダヤ人キリスト教会、パウロによって設立された異邦人キリスト教会の三グループを内包する為、「公共性」概念も各教団によって理解が異なる。

特に、原始エルサレム教会の「公共性」概念は、本報告書序文において規定された近代「公共性」概念とは著しく異なっている。本報告書序文では、斉藤純一『公共性』（岩波書店）の用語解説に従って、「公共性」とは、①「国家に関係する公的な（official）ものという意味」、②「特定の誰かにではなく、すべての人々に関係する共通のもの（common）という意味」、③「誰に対しても開かれている（open）という意味」としており、²これらの三つの意味は「公共性」を規定する最低限度の概念であり、必ずしも整合性のとれたものではないとしているが、原始エルサレム教会の「公共性」は、ユダヤ民族、それも割礼を受け律法を遵守している特定の者にのみ適用され、他民族、異教徒は排除されるという点で、近代「公共性」概念とは間逆の定義になる。これは原始エルサレム教会が、イエスを「救い主」と告白する以外は律法（法・生活習慣・文化）を遵守し、割礼を受けたユダヤ人にしか入会を許可しないという組織の性質上、その実体はユダヤ教と大差がなかったことが挙げられる。

原始キリスト教の「公共性」概念が、近代「公共性」概念と相反する理由として、そもそも古代には西欧近代的概念、例えば「法の元での平等」や「政教分離」などの思想は十分に確立しておらず、「公共性」の概念自体が未成熟という点を考慮すべきであろう。本報告書序文にも「近代以前の社会システムが、政教一致と言うべき構造を有していること、そしてこの理念は現代においても一定の実効性を有していること」³と述べられているように、古代ではエジプトのファラオ⁴のように王＝祭司という「政教一致」の社会システムが確立しており、政治と宗教は密接な関係にあった。ユダヤにおいてはハスモン王朝⁵が「政教一致」に該当し、祭司の家系であったハスモン家が大祭司＝王として紀元前二世紀から一世紀にかけてユダヤの独立を維持し、民衆を統治した。原始キリスト教が成立した紀元一世紀にはハスモン王朝の血筋は途絶えていたが、ユダヤ教は祭司、律法学者から構成されるサンヘドリン（最高法院・最高議会）により宗教の枠

を超えて、政治・経済・法・社会・生活習慣・文化など、人間生活のほとんど全てを規定する「政教一致」の宗教共同体として指導された。これら古代の「政教一致」構造を打破、改善する形で、近代「公共性」概念の特徴である「信教の自由」や「政教分離」が形成されたのであるから、言わば古代の「公共性」概念は近代の対極にあると言える。

原始エルサレム教会は、ユダヤ教徒として「政教一致」の立場に従い、ユダヤ教の枠内に留まることで、(実際、ユダヤ教主流派は原始エルサレム教会をユダヤ教の亜流ナザレ派と見なしていた)、初めてユダヤにおける「公共性」を獲得できたのである。よって原始エルサレム教会の「公共性」は、ユダヤ教的閉鎖性・政教一致の故に、①「宗教(ユダヤ教)が国家の政治・経済・法・社会・生活習慣・文化を規定するという意味」、②「特定の民族にのみ共通し、すべての民族に関係しない非共通のもの(Un-common)という意味」、③「誰に対しても開かれていない(not-open)という意味」と整合性を見出すことができ、斎藤氏の「いま挙げた三つの意味での「公共性」は互いに抗争する関係にもある」⁶という指摘は該当しない。

しかし、キリスト教がユダヤを超えて、パレスティナ、シリア、小アジア、ギリシャ地方へと伝播して行く過程において、原始エルサレム教会は、ユダヤ民族的「公共性」の再考を二つの点で迫られることとなる。まずは、キリスト教がユダヤを超えてローマ帝国に浸透したことから、ローマ帝国の「公共性」、すなわちローマ帝国に忠誠を誓う限りは信教の自由を保障するという近代的「公共性」概念の枠組みの中で原始キリスト教の「公共性」が捉え直されたこと。次に、ヘレニストユダヤ人グループ、とりわけパウロは「特定の誰かにではなく、すべての人々に関係する共通のもの(common)という意味」、「誰に対しても開かれている(open)という意味」という近代的「公共性」概念のもとに異邦人伝道に取り組み、これまで割礼を受けたユダヤ人だけの原始キリスト教に、ギリシャ人、ローマ人などの他民族信者を加わえたことである。その結果、原始エルサレム教会は自らの「公共性」を保つために、異邦人キリスト教会の異邦人に割礼を強要し、また律法の遵守を求めるのであるが、パウロはそのような原始エルサレム教会の姿勢に反発し、ユダヤ教の枠を超えた「公共性」を確立しようと試みる。原始キリスト教がローマ帝国の公共性の枠内に入り、教会にユダヤ人以外の民族が加わることで初めて政教一致的「公共性」と「すべての人々に関係する共通のもの(common)という意味」、「誰に対しても開かれている(open)という意味」という近代公共性概念が互いに抗争し、原始キリスト教は「公共性」と「宗教性」をユダヤ教から脱却していくのである。原始キリスト教の「公共性」は、「ユダヤ民族主義・世界市民主義・ローマ帝国(国家)」と止揚され、ヘーゲルの唱える弁証法「家族・市民社会・国家」と類似の発展を遂げたのである。以下の章ではその発展を原始エルサレム教会の「公共性」を軸に考察したい。

1. 原始エルサレム教会

原始エルサレム教会は、イエスの死後、おそらく紀元30年の過ぎ越し祭の直後、ちりじりになった弟子が復活したイエスの顕現⁷を体験することによりエルサレムにおいて成立した。原始エルサレム教会について我々に情報を提供してくれる一次資料は、新約聖書に収められているパウロの手紙と使徒言行録のみである。とりわけ原始エルサレム教会創始期に関する報告は使徒言行録の記述を除けば皆無であるが、この資料は著者ルカ独自の神学的視点から著わされている事情から、原始エルサレム教会の内情を再構成する資料として用いる場合には慎重でなければならない。よって原始エルサレム教会の神学、宣教を知る上ではパウロの手紙に引用されている伝承を手がかりとすべきであろう。それらの伝承には原始エルサレム教会及び、ヘレニズムユダヤ人教会に遡ると推定される信仰告白や宣教の内容が保存されており、イエスの十字架上の死を「われわれの罪のための贖い」、「罪の赦しをもたらすもの」と理解していた (Rom1:3-4、3:25-26、4:25、I Cor15:3-5)。注目すべきことに、パウロ以前に成立したこれらの伝承では罪が複数形で扱われている (I Cor15:3 *tw amartiwn*、Rom3:25 *amartumatawn*、Rom4:25 *ta paraptumata*)⁸。この複数形の罪とは過去に犯した諸々の罪、すなわち律法違反を意味している。律法違反が問われている以上、背景に古い契約つまり旧約聖書が前提とされており、古い契約では律法違反は神の審判と罰に価する。この神の審判と罰に対して、イエスの十字架の死は律法違反の罪を贖い、罪の赦しを与えるものであった。これらのことから原始エルサレム教会は、イエスの死は贖罪の死であると理解し、且つ律法を重んじるユダヤ教的な伝統の上に立脚していたことがうかがえる。

Rom3:24-26

24 *dikaionemou dwrean th autou cariti dia th apolutrwsen th en Cristw Vhsou*

ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです。

(新共同訳)

25 *oh proegeto o qeoj ilasthrion dia th pistew en tw autou aifmati eij endeixin th dikaiosunhj autou/dia thn paresin tw progegonotwn amartumatawn*

神はこのキリストを立て、その血によって信じる者のために罪を償う供え物となさいました。それは、今まで人が犯した罪を見逃して、神の義をお示しになるためです。

(新共同訳)

26 *en th anoch tou qeou (proj thn endeixin th dikaiosunhj autou/en tw nuh kairw (eij to einai auton dikaiou kai dikaiounta ton ek pistew Vhsou*

このように神は忍耐してこられたが、今この時に義を示されたのは、御自分が正しい方であることを明らかにし、イエスを信じる者を義となさるためです。

(新共同訳)

Rom3 : 24-26 a を洗礼伝承として扱うことについては問題があると述べた。しかし、我々は信仰を伴わない dikaïow が伝承において洗礼と結合しており、律法違反（複数形）からの罪の赦しが述べられていること確認した。同様に Rom 3 : 24-26 a も信仰を伴わない dikaïow と、律法違反を意味する複数形の amarthmata が出る以上、洗礼との関連を問いたい。

ブルトマンは Rom3 : 24-26 a まではパウロ的表現である dwrean th/ autou/ cariti と dia pistewj を除いて、原始キリスト教団で用いられていた告白定型の引用であることを指摘しており⁹、ケーゼマンもその説を支持している¹⁰

その論拠として①パウロが他の書簡では全く、あるいは稀にしか用いない語がここに多く出ること。例えば apolutrwsij¹¹、proegeto¹²、progegonotwn¹³、paresin¹⁴、ilasthrion¹⁵、などがある。②表現の用法に特徴のあるものが見られること。その例として amarthmata¹⁶ など。③25 節で述べられている「今までに人が犯した罪のあがないを求める神の義」という考え方がパウロ的ではないこと。④25 節 b の eij endeixin thj dikaiosunhj autou/ 「神の義をお示しになるためです」と 26b 節の proj thn endeixin thj dikaiosunhj autou/ 「神の義を示すためであった」は原文では並列しているが、dikaiosunhj autou の意味が異なっている。25 節 b において dikaiosunhj autou は過去と人間の罪過を関係させているのに対して、26 節 b では神の終末論的行為¹⁷を意味し、現在の時とその救いとを関係させている点である。以上のことから 25 節までは伝承と思われ、26 節 b の方はパウロの言い換えと考えられる。このことから本来の伝承は 3 : 24 - 26 a までであったと考えられる。ただし、24 節の「神の恵みにより」と 25 節の「信じる者のために」は、パウロ的な概念であることから、パウロの加筆であると考えられる。

次に Rom3 : 24-26 の伝承史的背景について考察したい。「今までに犯された罪の贖い」を求める神の義という概念はパウロ的でなく、旧約聖書的、ユダヤ教的思想の中に見出される¹⁸。ブルトマンは、「イエスの死を贖いの供え物とする理解は原始教団とヘレニズム教団に推定できる」としている¹⁹。しかし、25 節の ilasthrion の用語法からも伝承の担い手としてはヘレニズムユダヤ人キリスト教団を想定する方が妥当であろう。

ilasthrion の語は、新約聖書では他に Heb9:5 に出てくるが、旧約の契約の箱について述べているので参考にならない。七十人訳では kapporeth²⁰の訳として用いられ、契約の箱のおおい、贖罪の場所、至聖所の中の至聖の場所、第二神殿時代には至聖所において血を散布することなどを意味した²¹が、この箇所用法とは異なるだろう。E・ローゼは ilasthrion の背景には、ヘレニズム的な殉教者の贖罪的な働きと結びついていることを指摘している²²。彼は第四マカバイ書 17 : 21 の ilasthrion の用法から「ヘレニズムのユダヤ教は殉教者の死を犠牲として理解し、犠牲の用語を用いて彼らの死の贖いの力を表現している」と言う²³。このことは ilasthrion という語は出ないが、第四マカバイ書 1 : 11、6 : 27-59 においても殉教者の贖いの死について言及されていることから裏付けられるだろう。これらの箇所から、第四マカバイ書では、マカバイ時代の殉教者は

神の民の罪のために身代わりとなって死んだと理解されており、この理解は Rom3 : 25 の文脈と合致する。また 25 節では罪過が複数形であることから律法違反を意味しており、背景にユダヤ教的な古い契約、終末時における神の民という思想が存在する。第四マカバイ書 17 : 22、1 : 11、6 : 27-29 でも神の民としてのイスラエルが、救いの対象になっている。背景にユダヤ教的契約思想があること、終末時の神の民という第四マカバイ書との類似から、伝承の担い手としてヘレニズム的異邦人教団を想定することはできないであろう。また旧約的背景を持ちながらもこの箇所にもセム語的な要素が見られないことから²⁴、エルサレム原始教団を担い手とすることもできない。以上のことから Rom3 : 24-26 a の伝承はヘレニズムユダヤ人キリスト教団の間で明確な形を取るに至ったと考えことができるだろう。

次にこの伝承の生活の座について考察したい。Rom3 : 24-26 a の伝承がヘレニズムユダヤ人キリスト教団で成立したことについては、E・ローゼ、ケーゼマン、ケルテルゲ、ハーンの見解は共通していた。しかし、生活の座については、聖餐（主の晩餐）と洗礼に見解が分かれ、聖餐説を取る学者の方が多い。その理由として 25 節の *en tw/ autou/ aiṃati* と聖餐伝承である第一コリント書 11 : 25 の *en tw/emw/ aiṃati* との平行が挙げられる。聖餐説を取る学者はこの伝承の背後に *h kainh. diaqkh* という思想があることを想定²⁵ないしは指摘する²⁶。

これに対して、ハーンは洗礼をこの伝承の生活の座として考える²⁷。この箇所を洗礼との関連で考察するには、24 節の *apolutrwsij* と 25 節の *progegonotwn amarthmatwn* が問題になるだろう²⁸。*apolutrwsij* は洗礼伝承である I Cor1 : 30、Col1 : 14、Eph1 : 7 の中で用いられていることはすでに述べた。*apolutrwsij* は Col1 : 14 では *thn afesin twh amartiwh* と複数の罪の赦しと結びついている。Eph1 : 7 でも *thn afesin twh paraptmatwn* と複数の罪の赦しと更に *aima*²⁹が *apolutrwsij* と結びついている。25 節での *progegonotwn amarthmatwn* 「今までに起こされた罪」とは複数形で用いられているので具体的には、キリスト教に入信前に犯した律法違反の罪を指しているだろう。新約聖書では罪（複数）の赦しの多くは洗礼に結び付けられている³⁰。

次に洗礼との関連で 25 節の *aima*（血）が問題になる。血は新約聖書では聖餐と関連して用いられる³¹。しかし、聖餐伝承では血と共に体が対になっている。さらに Col1 : 20、Eph1 : 7、I Pet1 : 2、I Joh1 : 7、Heb9 : 14、10 : 29、では洗礼との関連で用いられており、罪の赦し、きよめが語られていることから、この箇所の背景を *aima* が出るという理由で聖餐と断定することは出来ない。第四マカバイ書 6 : 29、17 : 22 では殉教者の血について言及されており、殉教者の血には罪の赦しの意味がこめられている。また前述の *ilasthrion* の用例で、第四マカバイ書における、殉教者の贖いの死と、キリストの贖いの死との共通性を確認した。この共通性と上記の聖書箇所にも罪の赦しが語られていたことから、この箇所の血にも罪の赦しの意味がこめられていることは考えられよう。以上のことから、*en tw/ autou/ aiṃati* と *en tw/emw/ aiṃati* の平行があるというだけ

では、この伝承を聖餐とすることは出来ないが、伝承の生活の座を洗礼と断定することも出来ない。注の 45 でも述べたが、ブルトマンはイエスの死を「罪からの解放、救い、きよめ」などの洗礼式文的な章句も聖餐式文に帰せしめている。「罪からの解放、救い、きよめ」の定型章句はむしろ洗礼との関係で出てくるが、ブルトマンは両者に「罪からの解放、救い、きよめ」を結びつけている。このことは原始エルサレム教会とパウロ以前のヘレニズムユダヤ人キリスト教では、聖餐と洗礼に「罪からの解放、救い、きよめ」というモチーフを持ち、両者が非常に類似していたからではないだろうか³²。ブルトマンによれば、ヘレニズムキリスト教団の主の晩餐の典礼文は①動作の本来のサクラメント的解釈。②イエスの死を(新しい)契約のいけにえと解釈する *diaghkh* という言葉。③イエスの死を罪人のための贖いの供えものと解釈するという言葉、と 3 つのモチーフを含んでいるとしている³³。この③のモチーフである「イエスの死を罪人のための贖いの供えものと解釈するという言葉」は、洗礼においてイエスの死をわれわれの罪のための贖いとするモチーフと重なるのである。以上のことからこの箇所生活の座を断定することは困難であるが、私見によれば洗礼とするのがより妥当ではないかと思われる。

パウロの伝承を裏付けるように、ルカによれば、彼らはユダヤ人として神殿を訪れ、律法を遵守しながら生活していたことが報告されている (Act2 : 46、3 : 1、11 : 1-3、15 : 1-29)。

「そして、毎日ひたすら心をつつにして神殿に参り、家ごとに集まってパンを裂き、喜びと真心をもって一緒に食事をし、神を賛美していたので、民衆全体から好意を寄せられた」 (Act2 : 46-47)

「ペテロとヨハネが、午後三時の祈りの時に神殿に上っていった」 (Act3 : 1)

「ペテロがエルサレムに上って来たとき、割礼を受けているものたちは彼を非難して、『あなたは割礼を受けていない者たちのところへ行き、一緒に食事をした』と言った」 (Act11 : 2-3)

さて、原始エルサレム教会の神学と宣教を概観したところで、原始キリスト教とユダヤ社会・ローマ社会との公共性を考察してみたい。まず、原始エルサレム教会の信徒はユダヤ人であり、彼らはユダヤ人として神殿に詣で、ユダヤ教の律法を遵守しながら生活していた。Act11 : 2-3 においてエルサレム教会の信徒は、割礼を受けていない者、つまりは外国人と一緒に食事の席についたペテロを非難しているが、当時のユダヤ人の感覚、公共的な意識から鑑みれば至極当然の非難であった。何故ならユダヤ教では、律法を守れない人間は悪であり、そのような人間との接触は極力避けるべきである、とい

うのが当時の一般的な意識であった。福音書で売春婦や収税人がユダヤ社会から忌み嫌われているが、売春婦は十戒の姦淫の罪を犯した者、収税人は敵国ローマに捧げる税金を同胞から徴収する売国奴であると共に、ローマ皇帝という偶像に税を捧げるという偶像崇拝の罪を犯した者であり、両者は律法違反の象徴であった。現在のイスラム世界でも宗教の中に法律が内包されており、公共性と宗教性は密接不可分であるが、当時のイスラエル社会も状況は変わらず、社会的な公共性を保つ 1 つの条件として律法を遵守することが求められた。また、イスラエル社会では律法を知らないことも罪と見なされ、律法の存在を知らず、遵守していない外国人も収税人たちと同様に穢れた存在として接触を避ける傾向があった。

以上のことから、原始エルサレム教会において、信徒はユダヤ人のみとし、神殿を礼拝し、律法遵守の精神から外国人と共同の食卓につくことを嫌悪するという傾向は、ユダヤ人の公共的感覚から言えばごく普通のことであり、同時に原始キリスト教は「イエスを救い主」とする以外はユダヤ教の枠内から脱却できておらず、ユダヤ教主流派からも原始キリスト教はユダヤ教の亜流ナザレ派（原始エルサレム教会）と見なされエルサレム内で共存することが可能であった。

実際、使徒ペテロによる伝道が成果を上げ、日に日にナザレ派（原始エルサレム教会）に加わるユダヤ人が増えてくるとユダヤ教主流派（サドカイ・ファリサイ）はペテロとヨハネを逮捕し尋問している（Act4：2 以下）しかし、ペテロたちが『神が死者の中から復活させた者こそ、ユダヤ人によって十字架に架けられたナザレ人イエス・キリストであった』と主張すること以外には、特に律法違反・神殿否定の思想も見出せなかった。サンヘドリン議員、律法学者たちも「今後、イエスの名によって宣教はしないように」と脅すだけで彼らを釈放せざるを得なかった。（Act4：21）その背景には「そして、毎日ひたすら心を一つにして神殿に参り、家ごとに集まってパンを裂き、喜びと真心をもって一緒に食事をし、神を賛美していたので、民衆全体から好意を寄せられた」（Act2：46-47）と、ユダヤ教に忠実であったナザレ派（原始エルサレム教会）を尊敬する民衆の支持があり、裏返せば律法と神殿礼拝を貫いていればイスラエル社会において一定の公共性が保てたことを意味している。

また、サンヘドリン（最高法院）や律法学者たちが不穏分子に目を光らせた理由として政治的な目的もあった。紀元 1 世紀パレスティナ地方はローマのシリア州に編入され、ヘロデ王の息子たちが分封領主としてユダヤ・ガリラヤ・トランスヨルダン地域を統治していた。ユダヤ人はローマ帝国から特別な民族としていくつかの特権を与えられており、例えば、ユダヤ人たちは皇帝礼拝やローマの祭儀を強要されなかったし、宗教的特権の他にユダヤ人がローマ帝国への忠誠を誓う限り、ユダヤ人による政治的な自治が認められていた。その宗教的・政治的機関として祭司・長老・律法学者の代表者 70 名から構成されるサンヘドリンがあった。サンヘドリンでは大祭司を議長とし、ユダヤ人の間の紛争や問題の処理にあたった。ローマ帝国支配下のイスラエルにおいてサンヘドリ

ンは最高裁判権を持っていたが、死刑を科する権限があったか否かは議論が分かれている（イエスの裁判）。いずれにせよ、サンヘドリンを構成しているユダヤ教主流派（サドカイ・ファリサイ派）は自分たちに与えられた自治・特権を維持したいという政治的理由からもローマに対する反乱を恐れ、不穏分子の動きには神経を配っていた事情がある。

2. ヘレーニスタイ（ギリシャ語を使うユダヤ人）の台頭

ルカの報告によると、原始エルサレム教会は設立当初 12 人の使徒によって指導されていた。（Act1 : 15 以下、6 : 2 以下）教会の信徒たちは「心を一つにし思いを一つにし」と報じているが（Act4 : 32、2 : 46）、実際は Act6 : 1-6 において、教会内に対立する 2 つのグループが存在していたことが暗示されている。寡婦に対する日々の配給に関して「ヘブル語を使うユダヤ人」（ヘブライオイ）に対して「ギリシャ語を使うユダヤ人」（ヘレーニタイ）から苦情が出た為、12 使徒の提案でステファノを含む 7 名の人物を選出し問題の解決をはかっている。この 7 名の人物はステファノ、フィリポ、プロコロ、などギリシャ名で呼ばれているので、ギリシャ語圏からエルサレムに移り住んできたディアスポラのユダヤ人であると思われる。この文脈では、ヘレーニスタイの信徒にも食事の分配が平等に行われるように配慮する世話役として選出されているが、彼らの実像は宣教者であった。（Act6 : 8-8 : 40）そして、彼らの宣教の特色がユダヤ教の神殿と祭儀律法に対する批判であった為（Act6 : 13）、ステファノは逮捕されユダヤ教徒から石打の刑に処せられ殺害されている。（Act7 : 54-60）

また Act8 : 1 には「その日、エルサレムの教会に対して大迫害が起り、使徒たちのほかは皆、ユダヤとサマリヤの地方に散っていった」とあり、ステファノが処刑された同日にエルサレムで原始エルサレム教会に対する迫害があったことが報告されている。ここで注目すべきことは、同じナザレ派（原始エルサレム教会）でありながら使徒たちは迫害を免れ、その後もエルサレムにおいてユダヤ教主流派と共存することが可能であったと言うことである。この不可解な出来事については作家である遠藤周作も次のように指摘している。「だが使徒行伝はこのすさまじい迫害の中で驚くべきことを書いている。それは、家々にまで押し入って男女を引きずり出すほど興奮した群衆が、肝心のイエスの弟子にたいしてはまったく眼をつぶり手を出さなかったことだ。イエスの弟子たちはステファノと同じキリスト教徒でありながら、このエルサレムの集団テロから免れているのである。³⁴」そして使徒たちが迫害を免れた理由として「使徒行伝は事実をかくしているが、私は前後（食事の配給問題）の関係から、この二つの派がある日、遂に袂を別ったと推定している。それまで共同生活を行っていた両派は別々に住み、従来は教団にあって生活面のみを担当していたステファノたちも独立して布教の仕事にたずさわるようになった。一方で使徒グループは依然としてエルサレム神殿に詣で、そこに集まるユダヤ人に説教をしていたが、神殿を無視するステファノ・グループは自分たち

と同じような「ギリシャ語を話す」者の会堂で布教したのである。³⁵」と、迫害が起る以前に既にペテロたちの使徒グループと、ステファノたちのヘレーニスタイグループは別々に生活・行動しており、群集たちもペテロのグループは神殿を尊重しユダヤ教の公共性を侵害しない集団だと知っていたので、テロの対象は自ずと神殿と律法を批判するステファノたちにのみ向けられたと結論付けている。これは非常に蓋然性の高い指摘である。何故なら、初期のキリスト教は、信者の家で礼拝を行うか（Act2：46-47）、ユダヤ教の会堂に間借りしていたからである。（Jho9：22、16：1以下）よって、律法をめぐる思想的対立の末、ペテログループ（ヘブライオイ）とステファノグループ（ヘレーニスタイ）が袂を別ち各々の家で布教活動を行った可能性は十分に考えられるし、迫害同日にペテログループが無傷であった説明も容易につく。

以上のことから、当時のイスラエル社会の公共性は、律法と神殿に対する態度にかなり左右されたと言ってよいであろう。また、サンヘドリンは政治的な理由からもローマ帝国への反乱に繋がるような動きは早期に取り締まる必要があった。ユダヤ教主流派が固執したのは自治権の維持であったので彼らは言わば「現状維持の事なかれ主義」であったと言えよう。よって、ユダヤ教の亜流と見なされようが独立運動などの政治運動を起こさない限りにおいては、事なかれ主義であるサンヘドリン当局も暴力的な行為は行わなかったし、律法と神殿を批判しない限りユダヤ教の公共性を保つ集団と認識され民衆と共存することが可能であった。しかし、原始キリスト教がユダヤ教と共存している限り、ユダヤ教の亜流であるナザレ派の枠内に留まり続けたことを意味しており、ユダヤ教の枠内から脱却しキリスト教となった瞬間に、イスラエル社会の公共性を乱す存在として弾圧されるという宿命を背負っていたことになる。「その日、エルサレムの教会に対して大迫害が起り、使徒たちのほかは皆、ユダヤとサマリヤの地方に散っていった」（Act8：1）とあるように迫害を機にイエスの福音はヘレーニスタイに担われてエルサレムからサマリヤ地方、シリア北部へと伝えられたのである。

3. 第一次ユダヤ戦争によるエルサレム教会の衰退

原始エルサレム教会は、ステファノの殉教後もユダヤ教と共存していたが、紀元 41～44 年にヘロデ・アグリッパ 1 世が全パレスティナの総主権を握ると事態が急変する。Act12 : 1-3 では「そのころ、ヘロデ王（アグリッパ 1 世）は教会のある人々に迫害の手を伸ばし、ヨハネの兄弟ヤコブを剣で殺した。そして、それがユダヤ人に喜ばれるのを見て、更にペテロをも捕らえようとした。それは徐酔祭の時期であった」という報告がなされている。そこで注目したいのは「ユダヤ人に喜ばれるのを見て」という記述である。元来ヘロデ家は純粋なユダヤ人ではなく、イドマヤという、ユダヤ人と、旧約聖書に出てくるエドム人の混血の民族の出身であった。そのヘロデ・アグリッパ 1 世の父ヘロデ大王はローマにうまく取り入る形で、ユダヤの王としての地位を維持しており、彼が生涯ユダヤの王として君臨できたのもローマ帝国の後ろ盾があったからである。実際、ユダヤ人民衆はヘロデ大王を混血の異教徒として蔑んでいたし、彼の地位は非常に脆い基盤の上に成り立っていた。そのために彼は、自分の王としての地位を脅かす者、あるいは脅かす恐れのある者を極端に警戒しており、自分の親族・息子をも次々に殺している。ヘロデ・アグリッパ 1 世も事情は変わらず、ユダヤ教主流派のご機嫌取りの為、言い換えればヘロデー族がイスラエル社会で公共性を維持する為に原始エルサレム教会を迫害し、ヤコブを殺害したと思われる。迫害の際、ペテロも捕縛され投獄されるが、奇跡的に出獄し（Act12 : 3-18）、それ以後はエルサレムを離れて（Act12 : 17）地中海沿岸諸地域を伝道する巡回説教者となったようである。（I Cor1 : 10ff、9 : 5、Gal2 : 11-14）一方アグリッパ 1 世は原始エルサレム教会を迫害後、急死しており、（Act12 : 20-23）これ以後、全パレスティナは直接ローマのユダヤ総督によって治められることになる。ユダヤ州に着任したユダヤ総督はユダヤ人の宗教性を無視した政策を強行したので、序々にユダヤ人の間にはナショナリズムが高まり、50 年代以降は、反ローマ運動を牽引した熱心党の活動やテロ行為が活発になる。パウロが 57 年頃、献金を持参するためにエルサレム教会を訪問しているが（II Cor8 : 1-23、I Cor16 : 1-3）、当時、原始エルサレム教会の指導者であったイエスの弟ヤコブはパウロに「律法を熱心に守っている人たちのためにも、パウロが律法を守って正しく生活していることを証明して欲しい」（Act21 : 17ff）とパウロに神殿に詣で供え物をする事を薦めている。これは、イスラエルに反ローマへのナショナリズムが高まり、律法を軽んずる者や異邦人と関係を有する者への風当たりが強くなってきた風潮を反映している。パウロはこの時の神殿参拝で捕縛され最終的にはローマに護送されて処刑されている。イエスの弟ヤコブは 62 年、ユダヤ総督の任期が切れ、新しい総督が赴任する空位の時間差を利用され、サドカイ派の大祭司アンナス 2 世によって律法違反の罪で処刑されている。もっとも、イエスの弟ヤコブはユダヤ人からも「義人」と尊敬される程律法の遵守に熱心な人であった。よってファリサイ派とユダヤ民衆からはこの不法な処刑について批判が出ており、問題が文字通りの律法違反ではなく政治・社会的な問題であったと推測される。（ヨセフス

『古代史』XX,201)

原始エルサレム教会は第一次ユダヤ戦争(66-70年)が勃発する直前に、ヨルダン川の東方の地ペラに脱出している(エウセビオス『教会史』Ⅲ、5:3)。エルサレムは70年陥落しローマ軍に徹底的に破壊された。その後、原始エルサレム教会は再びエルサレムに戻ってイエスの従兄弟であるシモンがエルサレム教会の指導者となり132-135年まで存続したようである。ハドリアヌス帝の時代まで15人のエルサレム司教が数えられている(エウセビオス『教会史』Ⅳ、5)しかし、第2次ユダヤ戦争(132-135年)におけるエルサレム陥落後、ユダヤ人のエルサレム強制退去令が出された為、原始エルサレム教会は事実上消滅し歴史の表舞台から完全に姿を消すこととなる。

以上、原始エルサレム教会についてヘロデアグリッパ1世から第二次ユダヤ戦争までの時代を概観したが、この時代における原始エルサレム教会はローマ帝国の治安維持と、ユダヤ教主流派の政治的な公共性、ローマからの独立を促す熱心党の活動に翻弄されたと言える。ユダヤ教主流派、特に神殿祭司であるサドカイ派は自治権と神殿の維持に終始したことから、彼らは宗教的理念より政治的利害を第一に考えていたと言ってよいであろう。事実、エルサレムの神殿が存在してこそそのサドカイ派であったので、ユダヤ戦争におけるエルサレム陥落と同時にサドカイ派は消滅している。これはエルサレムを総本山とする原始エルサレム教会にも当てはまり、やはり原始エルサレム教会もエルサレムの消滅と運命を共にしている。結果、ユダヤ教においては旧約聖書・律法に信仰の根本を求めるファリサイ派が戦争を生き延びユダヤ教を存続させている。キリスト教ではエルサレムという聖都にこだわらなかった異邦人教会がキリスト教の主流となっていく。ユダヤ教の宗教的・政治的な公共性に束縛されていたサドカイ派、原始エルサレム教会は歴史の流れに消えていく運命であった。また、ユダヤ戦争勃発前の60年代ではイスラエル社会ではサドカイ派は神殿と自治の維持、ファリサイ派は律法精神の維持、熱心党はローマからの独立と各々の利害のみを追及していたので公共性は完全に崩壊していたといえよう。その例として、ローマに組するサドカイ派の人々は熱心党にテロによって暗殺されたし、戦争中ファリサイ派のラビ、ヨナハン・ベン・ザッカイはエルサレム陥落前に死体を運搬する棺おけの中に身を隠しエルサレムをかりうじて脱出し、ヤムニアの地でファリサイ派を中心とするユダヤ人共同体を再建している。戦争という非常事態が、ユダヤ教各派の公共性を分解してしまい、各派は神殿、律法、独立という己の理念を貫き通すことと自己保身に終始する結果となる。

結論

原始キリスト教、とりわけ原始エルサレム教会の公共性とは、彼らがユダヤ教の律法・神殿を重視していたことからイスラエル社会の公共性―律法を遵守し、異邦人との接触を避け、神殿に詣で犠牲を捧げる―の中で生きることを意味した。結果、原始エルサレム教会はユダヤ教ナザレ派と見なされ「復活したイエスを救い主」と宣教する以外はユダヤ教の枠内から脱客できなかったであろうし、また彼ら自身ユダヤ教を超えようという意思も皆無であった。

ユダヤ教主流派によりヘレーニスト迫害やユダヤ戦争などの歴史的要因が働かなければ、原始エルサレム教会はユダヤ教の亜流として存続するか消滅していたことであろう。キリスト教が世界宗教に発展したのは、原始エルサレム教会が消滅し、異邦人教会が主流となったことが原因であるが、原始エルサレム教会がイスラエル共同体の公共性を遵守しようとする限り、キリスト教の世界宗教への道は閉ざされていたということは運命の皮肉と言えるであろう。キリスト教の発展は当初からイスラエル共同体の公共性を脱却するか否かにかかっていたのである。

(たしろ・ひでき 日本基督教団西陣教会正教師)

<注>

- ¹ ディアスポラ (δ ι α σ π ο ρ á) はギリシャ語で「散らされたもの」という意味の言葉で、特にパレスティナの外で離散して暮らすユダヤ人のことをさす。歴史的に離散した彼らの民族集団的なコミュニティー全体、また一つ一つのコミュニティーのことまでを言うこともあり、ユダヤ人以外の民族でも「政治上の理由などから、本国を離れて暮らす人々のコミュニティー」という意味でこの名称を適用することがある。
- ² 序論 1「公共性」の意味参照。
- ³ 序論 2 西欧近代の宗教的寛容論の問題点参照。
- ⁴ ファラオ ("Pharaoh") は、古代エジプトの君主の呼称。神権皇帝。古代エジプト語の「ペル・アア」が語源である。旧約聖書ではパロとして出てくる。ペル・アアとは「大きな家」の意味であり、王宮そのものを表す言葉であったが、転じて王宮に住む者、つまり王を意味するようになった。一人を除き男性であるが、継承権はその娘である第一皇女にある。したがって第一皇女の夫がファラオになる。神権により支配した。名前の一部には神の名前が含まれ、ファラオの関係している神や、その神官グループとの繋がりを示す。ファラオの付けている頭巾はメネスと呼ばれる。
- ⁵ 紀元前 140 年ごろから紀元前 63 年までユダヤの独立を維持して統治したユダヤ人王朝。紀元前 166 年に起きたユダ・マカバイ (マカベウス) によるセレウコス朝シリヤ軍への決起から 20 年後に成立。フラヴィウス・ヨセフスによればハスモンという名は一族の先祖、祭司マタティアの祖父の名前に由来しているといわれている。
- ⁶ 斉藤純一『公共性』(岩波書店)
- ⁷ 復活の顕現の場所についてはエルサレム型 (ルカ・ヨハネ) とガリラヤ型 (マルコ・マタイ) の伝承があるので双方を考えるのが妥当であろう。
- ⁸ パウロが罪を表現する場合、通常単数形を用いる。パウロは罪を律法違反としての個々の罪とは見なさず、一塊の支配勢力として捉えていた。
- ⁹ R.Bultmann, a. a. O., S. 47f.
- ¹⁰ Käsemann, Zum Verständnis von Römer 3,24-26," S. 97.
- ¹¹ ローマ書 8 : 23 ; エフェソ書 1 : 14、4 : 30 ; ルカ 21 : 28 では将来の救いの意味で用いられているので、この箇所での *apolutrwsij* との用法は異なる。第一コリント書 1 : 30 ; コロサイ書 1 : 14 ; エフェソ書 1 : 7、では罪からの解放という意味で用いられており、3 箇所とも洗礼伝承である。
- ¹² この文脈のような「立てる」、「表明する」という意味においては出て来ない。ローマ書 1 : 13 ; エフェソ書 1 : 9、では「意図する」「計画する」という意味で用いられている。
- ¹³ この語は Hapaxlegomena である。
- ¹⁴ この語は Hapaxlegomena である。
- ¹⁵ *ilasthrion* については後述参照。なお、*ilasthrion* はパウロ書簡ではこの箇所以外には見られない。
- ¹⁶ パウロは通常、罪 *amartia* を単数形で用いる。複数形の *amarthmata* が用いられているのはこの箇所だけである。*amartia* が複数形で用いられている箇所は第一コリント書 15 : 3、15 : 17 ; ローマ書 4 : 7、第一テサロニケ書 2 : 16 である。
- ¹⁷ Käsemann, a. a. O., S. 97. ケーゼマンは 3 : 26 b の *proj thn endeixin* 以下の文章において重要な思想的変化があらわれており、パウロ自身に由来するものである、と指摘している。
- ¹⁸ R.Bultmann, a. a. O., S. 47f.

-
- ¹⁹ R.Bultmann, a. a. O., S. 47f. 84. ; Käsemann, a. a. O., S. 99f.
- ²⁰ 贖罪具。契約の箱の上を被っていた用具を指す。
- ²¹ Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, Bd. III, München, 1956, S. 165-185.
- ²² E.Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen, 1963, S. 66ff.
- ²³ E.Lohse, a.a.o., S. 152. Ferdinand Hahn (熊沢義宣訳)「パウロおよびパウロ以降における神の義」神学X X VI (1968)、12 頁。; Karl Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus*, Münster, 1966, S. 57. はローゼに賛成する。またケーゼマンもその可能性を指摘している。
- Käsemann, a. a. O., S. 99.
- ²⁴ E.Lohse, a.a.o., S. 152. 例えば第一コリント 15:3 以下の伝承は非パウロ的であるとしてセム語からの訳と考えられている。J.Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1960, S.95 ff.
- ²⁵ E・ケーゼマンは断定的には述べていないが、マルコ 14:24 との関係を想定し、h'kainh. diaqkhk という思想を前面に出す。
- ²⁶ Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen, S. 88. ; Kertelge, a. a. O., S. 62. は聖餐の典礼をこの伝承の生活の座とみなしている。ブルトマン、新約神学 I、107 頁では「イエスの死を罪のための贖いの供え物とする解釈は、ヘレニズムキリスト教の伝道においても行われ、まさに晩餐式文の中にその確固とした位置をもっている」としている。しかし、ローマ書 3 : 24-26 a の箇所については直接言及しておらず、晩餐式文の根拠として uper 章句と定型を結びつけているがローマ書 3 : 24-26 a と第一コリント書 11:25 に uper 定型は出て来ない。ブルトマンはイエスの死を「罪からの解放、救い、きよめ」などの手段として示している章句も聖餐式文に持ってくる。「罪からの解放、救い、きよめ」の章句、定型はむしろ、洗礼との関係で出てくるが、ブルトマンが両者に「罪からの解放、救い、きよめ」を結びつけているのはパウロ以前のキリスト教では聖餐と洗礼の双方に、「罪からの解放、救い、きよめ」というモチーフが見られたからと思われる。
- ²⁷ ハーン、前掲書、14 頁。
- ²⁸ ハーン、前掲書、14 頁。
- ²⁹ aima の話は聖餐のみならず洗礼との関連でも用いられる。
- ³⁰ マルコ 1 : 4 Par. ルカ 1 : 77、24 : 47 ; 使徒 2 : 38、5 : 31、10 : 43 ; コロサイ書 1 : 14 ; エフェソ書 1 : 17、に見られる。
- ³¹ aima は第一コリント書 10:16、11:25、11:27 に聖餐伝承の言葉として出る。
- ³² 例えば、ローマ書 4 : 25 である。この箇所はしばしば、その関係代名詞による文体と「文肢並行法」の故に、パウロ以前の定型句と判断された。paredoqh (渡される) という受動形の背後にはイザヤ書 53 : 12 (七十人訳) の paredoqh eij qanaton h' yuch. autou . . . dia. taj amartiaj autwh paredoqh (彼は死に渡された。 . . . 彼らの罪のために渡された) のテキストから解釈された第一コリント書 11 : 23 paredi, deto の主の晩餐伝承がある。しかし、その一方で、24 節の epi. ton egeiranta vlhsouh ton kurion hmwh ek nekrwh (私たちの主なるイエスを死者たちから起こした) と 25 節の kai. hgerqh dia. thn dikaiwsin hmwh (そして私たちの義のために起こされたのである) と、原始キリスト教の洗礼の礼典において受洗者ないしは教団が歓喜をもって答えたローマ書 10 : 9 の o qeoq auton hgeiren ek nekrwh (神は彼を死者たちから起こした) という告白定型句との並行がある。つまりこの箇所も聖餐 (主の晩餐) と洗礼 (キリストの復活) の要素を含んでおり、この 2 つの要素は dia.+ 4 格によって前半と後

半に並行的に置かれている。この並行を解釈することが困難なため、註解書ではローマ書 4:25 はごく簡単にしか触れられないのが一般的であるが、E・シュバイツァーの弟子であるヴェルナー・クラナーとヴィアード・ポップケスがこの問題に取り組んだ。クラナーは 25 a がパウロ以前の伝承であるのに対して、25 b はパウロ自身のものという結論に達し、ポップケスは 25 a、25 b の両方が独立して非常に古い伝承であると結論付けた。またローマ書 3:24-26 a との関連でローマ書 4:25 でも *paraptwmata* と罪が複数形で語られており *dikaiwsin* にも信仰という語は見られない。コンツェルマン、(田川建三、小川陽訳)『新約聖書神学概論』、新教出版社、1974、340 頁で義認論と洗礼とのつながりを指摘しており、洗礼の章でローマ書 4:25 を扱っている。

³³ R.Bultmann, a. a. O., S. 144.

³⁴ 遠藤周作「キリストの誕生」93 頁。

³⁵ 遠藤周作「キリストの誕生」86 頁。